

CUENTAS ROJAS Y MAGIA DE AMOR. INTERCAMBIOS CULTURALES ENTRE ESPAÑA Y NUEVA ESPAÑA EN EDAD MODERNA

POR

CARLA ANDREIA MARTINS TORRES¹

CHAM-Centro de Humanidades (FCSH/NOVA-UAç)

RESUMEN

El presente artículo trata sobre el papel de unas cuentas rojas en la magia de amor de los siglos XVII y XVIII, más concretamente sobre los procesos de construcción del universo simbólico a través de las percepciones y estímulos que evocan materiales de «otros» ajenos. Para el efecto, se realiza un estudio conectado entre España y Nueva España que tiene por base las historias de la gitana Generosa Vicente y de la mestiza Margarita Palacios recogidas por las autoridades de la inquisición. Así se intenta percibir en qué medida los contactos transculturales favorecieron la transmisión de ideas asociadas a los objetos y como éstos se emplearon aparentemente con finalidades semejantes pero con un significado muy diferente.

PALABRAS CLAVE: Inquisición; abalorios; magia; materialidades; historia de las mujeres.

RED BEADS AND LOVE MAGIC. CROSS-CULTURAL EXCHANGES BETWEEN SPAIN AND NEW SPAIN IN MODERN ERA

ABSTRACT

This paper is about the significance of particular red beads used in love magic during the 17th and 18th centuries, specifically on the construction of symbolic universe through perceptions based on «others» materiality. It aims to provide a connected study between Spain and New Spain through the histories of the gypsy Generosa Vicente and mestiza Margarita Palacios recovered from the Inquisition authorities notes. This is the way to understand the extent to which cross-cultural contacts privilege the transmission of ideas associated with objects, and how they were used apparently with similar purposes but with a very different meaning.

KEY WORDS: Inquisition; Beads; Magic; Materiality; Women's studies.

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Torres, C. A. M. 2017. «Cuentas rojas y magia de amor. Intercambios culturales entre España y Nueva España en Edad Moderna». *Hispania Sacra* 69, 140: 567-578. doi: 10.3989/hs.2017.035

Recibido/Received 09-08-2015

Aceptado/Accepted 28-09-2015

INTRODUCCIÓN

Los intercambios culturales que ocurrieron en Edad Moderna entre España y el virreinato novohispano tuvieron lugar en un mundo diseñado a escala global. Los cuatro continentes se unieron a través de importantes rutas comerciales en las que circuló un gran volumen de mercancías. Éstas integraron la vida cotidiana de sociedades

multiétnicas separadas por un abismo espacio-cultural y unidas por el uso de ciertas piezas. Por eso interesa percibir el papel que desempeñaron los objetos en esos contextos, o sea, de que manera sus nuevos espectadores fueron capaces de reconocerles utilidades y reconocerse en ellos. Habrá pues que entender cómo éstos hablaron de mundos lejanos o entre cuerpos diferentes, a la par que sirvieron de instrumento para pensar el mundo y reinventarse.

Se entiende que los artefactos curiosos que llegaban por esas rutas permitieron acceder a universos ajenos mediante

¹ andreiamartins@gmail.com / ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0003-4650-2279>

interlocutores o lo que uno era capaz de captar. Eso es cierto aún cuando se desconocía el uso original del objeto y el resultado era una imagen idealizada, siempre verdadera para aquellos que la construían. Tal idea se aplica así a objetos novedosos que no encontraban equivalente en la sociedad que los incorporaba pero también a los más comunes, como las cuentas rojas. Aunque las chaquiras mexicanas se parecieran a las mostacillas españolas o a los *tacleys* chinos, éstos nunca tuvieron un valor simbólico igual para aquellos que los adoptaron porque, a pesar de ser materialmente iguales, servían a propósitos y lógicas inconexas.²

Para analizar estos procesos se realiza un estudio conectado que versa sobre los elementos compartidos entre España y el Virreinato. Para el efecto se seleccionaron dos expedientes de inquisición que tratan sobre rituales de amor practicados por mujeres en estos dos lugares. En ambos casos las historias giran en torno a unas bolsitas de tela en las que se guardaron unas cuentas rojas. Será precisamente a través de la observación de aspectos «aparentemente iguales» como se evidenciarán las grandes diferencias que mantenían en su esencia y como en cada caso se evocaron tradiciones aparentemente incompatibles que no se enmarcaron dentro de los patrones oficialmente reconocidos.

Cabe señalar que en España el tema de la magia amorosa ya fue objeto de algunos trabajos donde se recogieron otros ejemplos similares pero, en el Virreinato, esta práctica tuvo un carácter excepcional.³ Aunque la magia amorosa estuviera bastante extendida y suscitara la formación de varios expedientes inquisitoriales en contra de mujeres que la practicaron a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la inclusión de cuentas rojas fue bastante rara. El expediente seleccionado fue el único de los documentos rastreados en el Archivo General de la Nación en que esos objetos se guardaron en una bolsa de tela y se emplearon de manera similar que en España.⁴

METODOLOGÍA

La metodología adoptada parte del marco teórico de la historia de la vida cotidiana y de la antropología cultural, con un enfoque de género que se centra en la construcción y protección de diferentes cuerpos femeninos.⁵

² Mostacilla es el término que se usa en castellano para referirse a las cuentas de pequeñas dimensiones por asemejarse a los granos de la mostaza. Del mismo modo, la palabra *tacleys* es la que aparece en los registros del galeón y en las crónicas filipinas para denominar las cuentas. Sobre el tema de las cuentas prehispánicas y la introducción de estos objetos desde Europa véanse Charlton 1993. Velázquez Castro 2004. Melgar Tísoc, Solís y Licón 2010. Gazzola 2007. Kelly 1992.

³ Véanse por ejemplo la monografía de Sánchez Ortega 2004. Igualmente interesante es el capítulo «magia de amor y sujeción» insertado en la obra de Tausiet Carlés 2007: 79-132.

⁴ El uso de cuentas en estos rituales, aunque de manera distinta, fue también identificado en los trabajos de Román 2012. Argueta Prado, Loiza y Pérez 1985.

⁵ La necesidad de mantener un diálogo fluido entre la historia y la antropología se refleja en los importantes avances que se han alcanzado en la manera de entender las sociedades del pasado. En este sentido son referencias inequívocas los trabajos de Thomas 1989. Hutton 2004. Han sido estas reflexiones que permitieron una evolución de la historia social de la cultura hacia la historia cultural de lo social conforme propuso Roger Chartier (1993). Este tipo de enfoque ya ha sido empleado para el estudio de las prácticas mágicas documentadas por la Inquisición, como

El centro de todo el análisis son unas cuentas rojas que ciertas mujeres usaron para realizar pociones de amor. La elección de unos artefactos mágicos parte precisamente de la necesidad de trabajar sobre aspectos materiales de indudable componente simbólico, incluyéndolos en las problemáticas que vienen siendo discutidas desde la antropología del arte sobre la cultura material. Éstas se pueden aplicar también a las piezas y dinámicas rituales, definiendo modos de acercamiento y estipulando los límites de su interpretación.

Cuando un objeto de «otros» pasa a ser «nuestro» o «mío» el discurso de la alteridad gana una nueva dimensión. Ya no se trata sólo de cómo los artefactos hablan de personas ajenas a la vez que estimulan la percepción de las diferencias entre ambos. Al asimilar lo «extranjero», la tónica se mueve hacia quien lo percibe y es capaz de reconocerse en otros individuos a través de sus creaciones. Eso es claramente lo que sucede con la incorporación de las *trade beads* y de los usos mágicos de procedencia diversa a los que estuvieron asociados en las sociedades analizadas. Esto es cierto aun cuando los procesos fueron puntuales y tuvieron como objetivo suplir necesidades circunstanciales que no requerían el «entendimiento» del ritual sino tan sólo de su ejecución formal.

En este contexto es especialmente interesante la idea de «arte y agencia» desarrollada por Gell.⁶ Al postular que los artefactos son indisociables del entorno social de su producción, circulación y recepción, distanció el enfoque de las corrientes estéticas y se centró en los intercambios. De esta manera concedió un papel activo a los materiales sensibles, permitiendo contraponer sistemas diferentes que estuvieran conectados. En lo que concierne específicamente a las cuentas rojas que aquí se estudian, el ambiente en el cuál hablaron y construyeron al otro fue el de la magia, esa categoría del saber que operó en la marginalidad de las instituciones de la Corona. Pero de lo que hablaron no fue de sus artesanos, ya que raramente se conocía el origen exacto de las cuentas. Los productores que importa considerar no son aquellos que les dieron forma, sino los que luego les concedieron sustancia mágica ya que fue con ellos con los que lidiaron los protagonistas de las historias analizadas.

Si la teoría de Gell permite identificar el papel activo de los objetos, al menospreciar el valor de la estética no incorpora en sus análisis uno de sus aspectos más relevantes en el impacto del objeto sobre los individuos. Él percibe que es a través de los materiales y de las artes visuales que los personajes conocen a sus interlocutores pero ignora que ese proceso pasa por las percepciones sensibles. Lejos de poder transmitir fidedignamente los ideales que estuvieron presentes en la elaboración o en los usos primarios, las características estéticas impresas en su ejecución despertaron, y siguen despertando, sensaciones al espectador. Dichas emociones se enmarcan dentro de un universo semántico concreto y que es substancialmente diferente a las del productor cuando el telón de fondo son los intercambios transculturales o el comercio intercontinental.

por ejemplo Martín Soto 2008. Más centrados en los temas de género son los trabajos de Moncá Rebollo 2004. Tausiet Carlés 1997. Behar 1987. Ehrenreich y English 1981.

⁶ Gell 1998. Aunque esta teoría posibilite reflexiones interesantes, no parece resolver algunas cuestiones importantes como señalan algunos autores (Morphy 2009).

Nos referimos a que el individuo que ve por primera vez una pieza sólo la puede percibir de una manera que tenga cabida en la lógica que maneja o que puede incorporar. Aunque esa imagen no sea perfectamente captada por otros ajenos, es posible creer que dicho cuadro deja una especie de huella que condiciona la amplitud de posibilidades que el receptor puede sentir. Es sólo en este aspecto, en la intuición del «otro» que uno capta a través del objeto, como éste habla de su productor material o substancial. Así, de lo que hablaron las cuentas rojas por la boca de sus interlocutores fue esencialmente de lo que ellos fueron capaces de sentir cuando los usaban e imaginar acerca de quien los hizo.

De la misma manera que los materiales sensibles (y basta que lo sean así para alguien que los percibe como tal) son el reflejo de sus creadores, éstos tienen la propiedad de actuar sobre sus espectadores. Eso es lo que establece la lógica semiótica de Pierce que defiende una relación de convencionalidad entre el signo, el objeto y el intérprete, encarando la semiosis como un proceso conformado por actos de significación recursivos. Se podría decir que es la persona quien percibe el objeto, pero los impulsos que éste le estimula, le permiten también reconstruirse y reinventarse.⁷

Al asumir que la cultura material transforma el individuo y que en ese proceso él transforma también el objeto, su marca queda plasmada en el material mientras perviva la memoria de cómo una vez fue visto, sentido y manejado. Aunque las apreciaciones no siempre coincidan como memoria posible de sentirse, actúan todas juntas en el objeto cada vez que es redescubierto por un nuevo espectador, consciente de los episodios que marcaron su historia. Perder esa memoria significa empezar de nuevo y colocarse, una vez más, directamente ante el productor.

Los aspectos señalados se observan claramente en las relaciones inter espaciales o inter temporales. De momento, este trabajo se centrará únicamente en las primeras, adoptando el estudio de caso como metodología específica y sirviéndose del carácter episódico de los expedientes tratados como ventana temporal. Al mirar a través de ésta, se espera ver de qué hablaron las cuentas rojas (en cuanto artefactos) pero igualmente la manera en que lo hicieron en un entorno dónde intervinieron muchos «otros». Como viene señalando Gruzinsky en su modo particular de analizar las transferencias culturales que ocurrieron durante la primera globalización, la circulación de objetos e individuos proporcionó un intercambio multidireccional de ideas.⁸ Ese nuevo equilibrio no siempre supuso un sistema epistemológico coherente porque, tal como el lenguaje, los artefactos tuvieron un carácter polifónico y dialógico.⁹ Eso es lo que queda de manifiesto en los casos seleccionados, donde se tratarán de rescatar algunas de esas voces múltiples que conformaron sistemas de pensamiento heterogéneos

vinculados a los usos mágicos de las cuentas rojas.

El enfoque sugerido permitirá superar una visión tradicional que entiende los intercambios culturales como fenómenos híbridos incorporados mediante analogías admisibles en el sistema epistemológico pre-existente.¹⁰ Al entender los objetos rituales como formas capaces de expresar múltiples realidades que no estuvieron necesariamente vinculadas a un estatus social ni a los valores de consumo o al lujo,¹¹ se aporta una nueva perspectiva al discurso histórico, basado en la pluralidad de las lógicas de pensamiento de una persona y que ya viene siendo aplicada en otras áreas del conocimiento, como la literatura.

ESTUDIOS DE CASO

*Polifonías a propósito de las cuentas rojas de una gitana valenciana*¹²

Para iniciar se remitirá a la España del siglo XVIII, más concretamente a las instalaciones del tribunal del Santo Oficio de Valencia. Allí se recogió, en el año de 1724, la declaración de Felicia Martínez, esposa de Bautista Miñana. Esta mujer confiesa haber solicitado los servicios de amatoria de una gitana y su sobrina, desencadenando una serie de averiguaciones sobre las involucradas que dieron origen a un proceso de fe.

El motivo por el cual Felicia acudió a las gitanas fue la ausencia de su marido, quien le había robado algunas alhajas y toda la ropa, viviendo amancebado con otra mujer en Tortosa. Según sus palabras, la pobreza que padecía a causa de esos hechos la puso en disposición de hacer cualquier cosa para que volviese, incluso apelando a supersticiones y magia. Eso mismo dice haberlo reconocido, en secreto, a Isabel Benedito¹³ quien se ofreció para intermediar con una gitana famosa por saber la oración de Santa Elena.¹⁴

Lo sucedido ocurrió en el entorno de sociabilidad e intimidad femeninas. Se confesaron penas que, en aquella época, eran comunes a otras mujeres, muy posiblemente con la intención de buscar consuelo entre las que mejor entenderían sus circunstancias. Por eso la solución encontrada fue el resultado de las redes sociales de género que se establecieron tanto en el ámbito privado (entre Felicia e Isabel) como en el espacio público dominado por

⁷ El pensamiento de Charles Pierce, considerado el fundador de la semiótica moderna, ha dejado su marca en los trabajos de antropólogos y historiadores tan importantes como: Malinowski 1970. Foucault, 1978. Geertz 1998. Lévi-Strauss 1991. Cortés 1997. Recientemente este tipo de enfoque ha servido también para reflexionar sobre la Inquisición y los procesos de magia recogidos por esta institución: Ribeiro 2006. Du Arte Herrera 2005. Zavala 1987.

⁸ Gruzinsky 2010.

⁹ Bajtin 1990.

¹⁰ García Canclini 1990 y 2011. Burke 2010. Elliott 2001.

¹¹ Véanse Berg 2004. Clark 2010. Curiel 2012. Vries 2003. McCants 2007.

¹² Proceso de fe visto por el Tribunal de Valencia contra Generosa Vicente, gitana reclusa en la cárcel de la galera, viuda de José González, soldado, Valencia, 1715-1726, Archivo Histórico Nacional (Madrid) – (en adelante AHN), Inquisición, 528, Expediente 9.

¹³ No sabemos qué relación mantenía con esta mujer sino que la acompañaba en el momento que prestó declaraciones al Santo Oficio.

¹⁴ Muchas de las mujeres acusadas de practicar «cosas de magia» tenían sus santos de devoción particular y, entre ellos, fue muy común Santa Elena para lograr favores amorosos, posiblemente porque también ella fue abandonada por su esposo. Así, el hecho de que la fama de esta gitana estuviera asociada a dicha santa, indica una cierta especialización de estas personas. En este caso, eso se vuelve muy evidente a lo largo de todo el expediente, mencionándose varios rituales para atar a un hombre, conseguir que regresara junto de su esposa o incluso verlo impotente (Alamillos Álvarez 2013).

ellas (entre Isabel y las gitanas).¹⁵ En lo que respecta a este último aspecto, el mercado fue el gran protagonista, ya que a él acudían esencialmente sirvientas, esclavas, amas de casa o asalariadas, y era en sus alrededores donde circularían las gitanas ofreciendo sus servicios.¹⁶

Se concertó entonces una cita en la casa de Felicia, a la que acudió la gitana con su sobrina. Durante este encuentro se realizaron varios rituales para lograr el regreso del marido, pero esta historia acabaría con la frustración de la esposa abandonada, como sucedió en muchos otros casos denunciados ante la Inquisición. La sucesión de exigencias rituales y su correspondiente pago se volvieron insoportables y, cuando ya se habían dado «diecisiete reales» en «moneda de este reino», ella decidió suspender los servicios de las gitanas. La amenaza de que sin las prácticas requeridas jamás regresaría Bautista, parece haber sido el motivo por el cual Felicia acudió a las altas instancias de la Iglesia en un intento de neutralizar la magia.

Fue en el transcurso de esta confidencia cuando Generosa Vicente, la chica que acompañó a su tía en estos rituales, fue encarcelada en la Galera.¹⁷ Se trataba de un espacio estrictamente femenino donde siguió realizando prácticas supersticiosas relacionadas con el amor. Acusada de «superstición amatoria con practica de inducción, sacrilega e insumisa [perturbadora] a las cosas sagradas» y de doctrina «satánica, maléfica hostil», se vio involucrada en averiguaciones que fueron más allá de la denuncia inicial y que giraron en torno a una bolsita que le fue confiscada. Realizada en lienzo negro y cosida con hilo blanco, la llevaba puesta en la camisa, junto a la cintura y atada por un cordelito. Dentro se encontraron varios envoltorios que contenían, entre otras cosas, una cuenta roja. Todo eso fue confiscado por el Alcaide Mayor de la cárcel, por sospecha de tratarse de cosas de brujería. Pero qué función tenía esa cuenta roja que aparece mencionada como grano de coral, cuenta de rosario o simplemente como cuenta de color amusco¹⁸?

Para comprender el significado de este y los demás objetos es necesario primero descifrar quien era esa mujer de «baja condición» y «torpes costumbres» que los llevaba con ella. Descrita unas veces como gitana de raza y otras como gitana de profesión, lo que queda claro es que ese calificativo se transmitía por vía hereditaria y materna. En su caso, contaba con al menos dos generaciones de mujeres de «profesión gitana» y unos abuelos paternos labradores.¹⁹

¹⁵ Este tipo de reflexión en torno a la magia y el género, está presente en algunos trabajos. El más reciente es la tesis de doctorado de Rocío Alamillos Álvarez (2015a) que analizando las peticiones propias de las mujeres como resultado de su condición y papel en la sociedad, así como la simbología y significado de los aspectos rituales.

¹⁶ Sobre la importancia del espacio en las prácticas mágicas y la dicotomía entre público y privado consúltese: Alamillos Álvarez 2015b. Chartier 1998.

¹⁷ Almeda Samarancha 2005-2006.

¹⁸ El color amusco es un tono rojizo.

¹⁹ Aunque no sepamos exactamente que suponía ejercer de gitano, es evidente que eso sería muy claro en la época, ya que no se hacen aclaraciones al respeto. Durante toda la época moderna se desarrolla un discurso que califica a los gitanos de ladrones o gente que usa trucos para engañar a las personas, sobre todo en la secuencia de las políticas anti-gitanas de Carlos I y Felipe II (Caro Baroja 1980: 103-140. Sánchez Ortega 1988-1991. Gómez Alfaro 1992: 82-122. Moreno Casado 1969. García Martínez 1976.

Sabemos además que era natural de Alzira y que tenía 34 años, poco más o menos, aunque su apariencia era la de una mujer más joven, llegando a decirse que tendría «veinte y cinco años». ²⁰ Sus señas más características, que le reconocen testigos e inquisidores, son su estatura mediana, de buen color, «rehecha cara, pelo y ojos negros», «algo abultada de rostro, nariz proporcionada, y boca grande». Se dice también que, en el momento en que acudió a casa de Felicia, llevaba puesto un «tapapiés de estameña negrilla, y mantilla de bayeta blanca» que correspondería, de modo general, al vestuario de las clases más bajas. De hecho, entre los bienes retenidos no se encontraba nada de gran valor a no ser un guardapiés de indiana, una camisa y una sábana que llegó a usar como pago de un favor. Nada de esto es comparable con el lujo que normalmente encontramos en los inventarios de bienes de las clases altas y estamos claramente ante una mujer perteneciente a las capas más bajas de la población. ²¹ Aunque vivía en la ciudad, ella venía de un entorno familiar de labradores y gitanos donde aprendió las artes propias de su condición femenina: los trabajos de hilar a que afirma dedicarse y la magia de amor que aprendió con su tía. Eso se hará muy evidente en los relatos de los testimonios, mencionándose sus habilidades en varios rituales para atar a un hombre, conseguir que regresara junto a su esposa o incluso volverlo impotente.

Así, mientras se encontraba encarcelada, se le confiscó la mencionada bolsita que, según el Santo Oficio, contenían tres envoltorios de papel. El primero estaba compuesto por un montoncillo de cabellos negros y el segundo guardaba un anillo de plata con una piedra de vidrio, una cruz de madera guarnecida de plata, y un grano de coral. El tercer envoltorio tenía dos trozos de pan mascado que se sospechó ser de una hostia y que, según los testigos, sirvieron para mantener al hombre con quien ella tenía ilícita correspondencia. ²²

Ante tales acusaciones la encarcelada dijo que todos los envoltorios, excepto en el que estaba el anillo de plata, se los había dado Josefa Catalá, alias la Tuerta, que vivía en Alzira. El contacto con esta viuda de aproximadamente 60 años y ojos tuertos, sobre la que recaen otras denuncias de brujería, demuestra una cierta complicidad entre hechiceras para compartir conocimientos o intercambiar amuletos. ²³

²⁰ Generosa vivió amancebada con un soldado de la tropa española, de nombre Joseph González, quien estuvo casado antes y que al presente ya había muerto. Su esposa, por quien se hace pasar, le llega a reclamar los papeles de defunción de su marido en la cárcel.

²¹ Los estudios sobre indumentaria gitana dejan de manifiesto que el imaginario costumbrista difirió algo de la práctica cotidiana (Torrione 1995).

²² En España este tipo de bolsitas fue muy común entre las hechiceras. Por lo general contenían objetos muy diversos cuya adquisición no suponía grandes dificultades. De entre ellos se destaca el imán usado para atraer la suerte en el juego y en los amores (Sánchez Ortega 1984: 112.).

²³ Estamos de nuevo en un entorno de solidaridad femenino que se define en función de una actividad prohibida y que por lo tanto constituye un sector marginal de la sociedad. Pero no sólo las minorías étnicas, como la gitana, se dedicaban a esas labores. Las demás mujeres, como Josefa, también las realizaban y sus rituales no diferirían mucho. Con frecuencia e independientemente de sus orígenes, esas mujeres acudían unas a las otras para protegerse y complementar sus conocimientos mágicos. Este es el motivo por el que los rituales descritos en los procesos inquisitoriales obedecen casi siempre a los mismos preceptos (Sánchez Ortega 2004).

Pero no se trataba solamente de conseguir dinero forjando embustes y atrapando a los clientes mediante el manejo constante de sus emociones, expectativas o miedos. Esas mujeres, o al menos algunas como Generosa, creyeron en el poder de sus prácticas y de los objetos que usaron para protegerse o alcanzar determinada finalidad. Sólo así se puede entender que esta gitana pagara veinte reales por unos envoltorios que presuntamente evitarían fuese presa por la justicia mientras los llevara consigo.²⁴ La anciana le había prometido que aunque la quisiesen prender, no lo podrían hacer porque no serían capaces de verla.²⁵ A pesar de ello «la seguridad que encontró fue, que al día siguiente la pusieron» en la cárcel y, posiblemente por sentirse defraudada, decidió también ella denunciar a Josefa.

Pero centrémonos en ese segundo envoltorio y en su contenido, sobre todo en el «grano de coral». Intentemos contestar a preguntas como ¿qué usos tenía?, ¿qué atributos se le dieron y quien los reconoció?, ¿cuál fue el motivo por el que se confundió el material en que estaba hecho y en qué medida fue eso importante para los fines a que se destinó?

Estas preguntas encuentran respuesta en la declaración del Santo Oficio. En la misma consta que ella habría intentado vender una bolsita similar, por el precio de 5 sueldos, a una «mujer de mal vivir» y que contenía un grano de coral además de una piedra imán, limaduras de hierro y un dinero.²⁶ En ese momento ella afirma que «puesta baxo el ara de un altar, mientras se celebrava una missa, tendría gran virtud, para lograr quanto desearse en qualquier genero, assí en orden a atraer a su voluntad los hombres, y sacarles dinero, como para otras cosas semejantes».²⁷ La bolsita de Generosa, por ser más grande, era también más poderosa para alcanzar los mismos objetivos. Por eso insinuó no estar dispuesta a deshacerse de la bolsa ni por un doblón cuando una de las testigos le propuso comprársela.

¿Sería ésta la bolsita que se conserva todavía en el AHN²⁸? ¿La habría usado para mantener atado al galán con quien uno de los testigos la acusó de haber mantenido ilícita

correspondencia? Es posible que así sucediera pero no fue eso lo que alegó la gitana cuando se recogió su testimonio.

Al parecer, tanto el anillo como la cruz eran suyos pero no la cuenta, que no era de coral sino de color amusco. Generosa añade en su testimonio que la pieza era buena para estancar la sangre, propiedad que estuvo asociada, al menos desde la antigüedad clásica, al coral. En pleno siglo XVIII esta creencia se encontraba perfectamente asimilada, usándose además contra la epilepsia o las enfermedades de los dientes.²⁹

En este caso, la gitana dice que la cuenta se la había dado María la Bodegonera, para que la hiciese engarzar en plata, o en oro, y que luego se la restituyera. Estos servicios, fueran mágicos o aparentemente más convencionales o medicinales, resultan extremadamente interesantes para contestar a las preguntas que se hicieron inicialmente y sobre todo para conocer una parte de esa realidad más amplia que se manifiesta en el uso de las cuentas. Por eso se sistematizarán aquí algunas de esas ideas.

En la sociedad española de esta época la apariencia era un elemento preponderante. Ejemplo de ello fue la trasposición de los significados simbólicos inicialmente atribuidos a un determinado material a todo elemento que tuviera el mismo aspecto. Por eso, cuando Generosa aclara que la cuenta no era de coral sino de un color amusco, no se contradice al atribuirle las mismas facultades. Sus semejanzas con esta materia son el motivo por el cual los diferentes testigos llegan a designarla de esa forma, pero el hecho de no ser de coral nunca tuvo implicación sobre el efecto que de ella se esperaba. De hecho, la gitana no llegó a mencionar la materia prima de la cuenta y se centró únicamente en su color.

El coral, y por extensión todos los objetos de aspecto similar, desempeñaron un papel importante en el universo de las creencias consideradas paganas.³⁰ Se usaron contra el mal de ojo pero también para proteger las casas de las tormentas³¹ y en rituales mágicos que tenían por objetivo mantener a un hombre enamorado. Este sería el caso de la bolsita que se vendió por cinco reales y a la cual se asociaron otros elementos tradicionalmente usados para esta finalidad.

En lo que concierne a sus propiedades curativas, se verifica que las fronteras entre la magia y la ciencia, incluso en la cultura occidental dieciochesca, no siempre permanecieron bien definidas.³² El color del coral y su asociación con el rojo de la sangre fueron básicos para que se les reconocieran propiedades medicinales para retener el flujo sanguíneo.

A pesar de que la Ilustración defendía el método experimental, heredó creencias populares que fueron capaces de introducirse en el discurso científico.³³ En esos casos, la «lógica metodológica» partía de asociaciones y metáforas culturales, fuertemente enraizadas, que se manifestaban en el subconsciente de esos médicos cuándo trabajaban en el laboratorio. Para sanar las dolencias populares y de origen diabólico, como puede ser el mal de ojo, se usó una «medicina» que no siempre difirió mucho

²⁴ Es cierto que estas mujeres se valieron de algunas tretas para lograr enganchar a sus clientas, o sea, que siguieran solicitando sus servicios a cambio de dinero. Pero no estamos de acuerdo en que nunca creyeron en el producto que vendían. Asumir que no pasaban de embusteras, como resaltan algunos estudios, nos parece simplificar un *modus vivendi* cuyas fronteras superaron la mera necesidad económica (Martín Soto 2008. Gracia Boix 2001. M.^a Helena Sánchez llega a sugerir que, en el s. XVIII, la gran diferencia entre las hechiceras gitanas y las no-gitanas es precisamente que las primeras eran escépticas, lo que no se aplica en este caso (Sánchez Ortega 1984: 135. Tausiet Carlés 2000).

²⁵ Según los casos recogidos por Cirac para Toledo y Cuenca, el temor de ir a la cárcel estaba bastante extendido y algunos hombres y mujeres trataban de conjurar este peligro poniendo una estampa de San Cristóbal detrás de la puerta o la ventana. Otras veces utilizaban la imagen de Santa Marta o llevaban un papel atado con una cinta, conteniendo en su interior escamas de pescados, huesecillos y pedacitos de pan (Cirac Estopañan 1942).

²⁶ En este caso, la cuenta de coral aparece asociada a la magia amatoria, integrando un conjunto de objetos que fueron tradicionalmente usados también para esta finalidad.

²⁷ AHN, Inquisición, vol. 528, exp. 9, f. 47.

²⁸ Bolsa de tela con un mechón de pelo y un abalorio, Valencia, 1725-1726, AHN, Inquisición, Mapas Planos y Dibujos, nº 430. Al observar la bolsa y su contenido se puede verificar que dicha cuenta roja está hecha de madera y cubierta con una especie de barniz de un color rojizo muy parecido al de algunos corales.

²⁹ De Morales 1977.

³⁰ Lo que se refleja en la cultura material a través de la creación de amuletos en coral (Alarcón Román 1987. Caro Baroja 1945).

³¹ «libra las casas de los rayos, ahuyenta las tempestades» (De Morales 1977: 304).

³² Véanse los estudios sobre las prácticas de la medicina en la Europa de los siglos XVI y XVII (Porter y Vigarello 2005).

³³ Walker 2005. Keith 1997.

de los preceptos enunciados por la ciencia para curar algún órgano enfermo. Pero, en lo que respecta a su campo de acción, estas «ciencias» nunca se mezclaron. Tanto la curandera/hechicera como el médico desempeñaron papeles importantes que, por ser específicos, no fueron excluyentes, sino que se practicaban de modo paralelo para dar respuesta a males de naturaleza distinta. Asimismo, se hacían valer de herramientas similares como hierbas, polvos, aguas, infusiones y tantas otras cosas que se encontraban tanto en el interior de los botes de botica como escondidos entre las ropas femeninas. Las cuentas rojas fueron una de las formas que tuvieron de comunicarse ambos sistemas.

Para entender la compleja gramática de creencias vigentes en la España del siglo XVIII, hace falta tener presente que la religiosidad popular no se disoció de la ciencia ni tampoco del culto oficial católico. Ambos sistemas religiosos, sin confundirse, fueron parte del sentir piadoso de esas personas. No obstante, llegaron a compartir algunos «iconos», como pudo ser el coral, que sirvieron de puente por el cual uno transitaba de una realidad a otra sin que eso constituyera ningún problema o incoherencia.

En la iconografía católica fue común representar al Niño Jesús sujetando una ramita de coral en la mano, ampliando así su espectro mitológico-simbólico. Del mismo modo que este personaje había sacrificado su vida para proteger a la Humanidad, también el coral, desde una perspectiva muy distinta, protegía los cuerpos y las almas. Estamos pues ante la asociación de signos que comparten el mismo símbolo, o sea, la misma metáfora significativa. La imagen se prestaría a múltiples procesos interpretativos dónde un individuo se reveía desde las distintas sensibilidades que conformaban su experiencia religiosa heterogénea. Lo que se quiere resaltar es que la interpretación dependería mucho del ojo de quien lo miraba, pero sobre todo de sus circunstancias y desde qué «sensibilidad religiosa» buscaba sus favores. Era esencialmente en función de esta idea como se podría interpretar que Jesús confería la misma protección que tradicionalmente se atribuía a este material, o que este personaje necesitaba de la protección extra del coral contra el mal de ojo, como cualquier otro niño.

Son estas dinámicas las que permitieron que lo profano se extendiera entre los devotos y que la fe pagana de estas mujeres conviviera con su creencia en los dictados de la Iglesia oficial. De tal modo era así, que las experiencias supersticiosas nunca supusieron la exclusión del sentir religioso ortodoxo, sino que pervivieron ambos en la vida cotidiana de las personas. También los rituales de la religiosidad popular supieron reforzarse con los símbolos y rituales de la Iglesia católica. En el caso de Generosa eso se expresa en varias ocasiones, como en la referencia a Santa Elena³⁴ o en la necesidad de celebrar una misa para potenciar las facultades de la bolsita. Entendemos que ni Felicia ni Isabel, ni tampoco la gitana, dejaron de tener fe en los dogmas cristianos, aunque al final el motivo por el cual la primera hizo la denuncia pareciera ser el temor al poder de la magia supersticiosa.

Atendiendo a todo lo expuesto cabe destacar que, en un mundo conceptual donde pervivían entrelazadas ideas

católicas, paganas y científicas, uno se pregunta si la cuenta tuvo un uso mágico o medicinal. Como ya se señaló, las diferencias entre uno y otro no siempre estuvieron claras y este objeto podría tener una doble función. Si es cierto que la Bodegonera la mandó engarzar en metal precioso, cabe pensar sobre el porqué de haberlo solicitado a una mujer que dominaba las artes de la magia y no directamente a un platero. Esta idea permite establecer la conexión con la «joyería popular», usada por entonces en algunas zonas de España, sobre todo con aquellos collares de coral que estuvieron asociados a la protección del cuerpo o del alma. ¿Sería ese el destino del colgante de María o esta historia fue la excusa creíble encontrada por la gitana para atenuar su condena?

Más allá de la realidad que pueda encubrir la versión de Generosa, es cierto que durante el siglo XVIII estuvieron de moda las joyas de coral. Este aspecto de la indumentaria fue especialmente relevante para la definición del cuerpo femenino, reflejándose en la pintura de retrato³⁵ o en su preponderancia entre las colecciones de joyería. Por eso, no resulta extraño que algunas mujeres mandaran engarzar una cuenta roja en metal precioso, transformándolo en un dije que podrían fácilmente colgar de una cadena o de una simple cinta de tela.

En esta época, las damas nobles españolas prefirieron las perlas y las piedras preciosas que llegaban de América o de Asia al coral, siendo las clases intermedias las que en mayor medida lo utilizaron en alhajas.³⁶ En los museos españoles³⁷ se conservan todavía varios ejemplares entre los que se destacan los collares de la Alberca, Salamanca, La Bañeza y Astorga.³⁸ Las piezas más antiguas están datadas en el siglo XVII o XVIII componiéndose, generalmente, de una a varias vueltas (completas o medias vueltas)³⁹, decoradas con cuentas de coral y azabache, también conocidas como cuentas mora.⁴⁰ En la mayoría de los casos estos materiales acabaron siendo sustituidos por abalorios de vidrio del mismo color, sin que se viera alterada su designación coloquial de *coraladas*.⁴¹ Se trata de una clara alusión a la trasposición de significados, tal como sucedió antes con la cuenta de color amusco.

³⁵ Como se puede ver en la famosa pintura de Goya que retrata a la duquesa de Alba con su perro del Museo Thyssen-Bornemisza de Madrid.

³⁶ Aranda Huete 2000. Arbeteta Mira 2000.

³⁷ Entre ellos se destaca el Museo Nacional del Traje CIPE o el Museo Etnográfico de Castilla León, que cuentan con una importante colección de joyería regional.

³⁸ González-Hontoria 2004. Herradón Figueroa 2005. De Hoyos Sancho 1966. Mateu Prats 1984.

³⁹ Por media vuelta se debe entender el hilo que empieza y termina en el lado delantero del cordón principal, no dando la vuelta por detrás.

⁴⁰ En España el coral se puso de moda sobre todo durante el período en que algunos territorios italianos como Milán, Nápoles y las islas de Cerdeña y Sicilia estuvieron bajo el dominio de la Corona de Aragón (Puerta 2005: 198). El nombre popular de «cuentas moras» atribuido a los ejemplares de azabache alude al color negro y la forma del fruto de la zarza (Cavero y Alonso 2002: 29).

⁴¹ Las cuentas podrían ser redondas o tubulares, totalmente rojas o con el núcleo de color blanco o amarillo. En algunos pueblos de la provincia de Zamora se utiliza el término «borracho» para definir los abalorios cilíndricos y de mayor tamaño, con el interior blanco-amarillento y el exterior rojo muy oscuro, del cual deriva su nombre (Mateu Prats 1985). Ésta es la misma técnica usada en la producción de gran parte de las cuentas designadas de «grano de granada» en México aunque éstas últimas sean de tamaño más reducido y forma variada (Cavero y Alonso 2002: 214).

³⁴ Su devoción estaría bastante extendida hasta el punto de que la simple mención a su oración sería suficiente para que se supiera que se refería a favores amorosos.

En general, el significado de estos collares para sus dueñas obedecía a las mismas pautas que la cuenta roja usada por la gitana Generosa. Esas alhajas cumplían una función estética, relacionada con la construcción de la imagen social y de estatus, pero también mágica, a modo de «belleza que protege».⁴² En este sentido, los collares traducen la pluralidad de «sentimientos religiosos» que pueden converger en determinados objetos o símbolos, actuando como «puentes» entre ambos sistemas. Esas joyas tuvieron una función relacionada con las propiedades del coral ya señaladas y que pertenecen al universo de las creencias populares. No obstante, para complementar su decoración se emplearon cuentas de oro, un medallón o cruz central, medallitas votivas, crucifijos o incluso relicarios, dependiendo de la zona y período en cuestión.⁴³ La inclusión de símbolos cristianos nos remite a otros patrocinios, o al menos de naturaleza distinta, aunque la finalidad fuera la misma: la protección. Así, estas piezas tuvieron una función muy práctica en la vida cotidiana de las mujeres que las usaron, relacionados con aspectos económicos o incluso medicinales (cuyos auxilios eran muy precarios todavía), y también con la magia de amor.⁴⁴ Pero habría sido su complejidad simbólica el motivo principal por el que fueron las preferidas para exhibirse en las ocasiones más importantes, como el matrimonio.⁴⁵

Además, hay que señalar que también en esos casos nunca se puso en cuestión la eficacia y valor simbólico de esas piezas aún cuando sus cuentas de coral iban siendo progresivamente sustituidas por abalorios de vidrio.

Todo esto nos conduce a los planteamientos de Chartier en torno la cultura material, o sea, sobre los procesos de dotación de sentido y apropiación de significados cuando un individuo incorpora cierto artefacto en sus prácticas cotidianas. El historiador entiendo el sujeto como entidad capaz de subvertir la norma y construir variaciones al discurso oficial⁴⁶, pero lo que aquí se defiende es que el mismo objeto no sólo podría ser un vehículo de subversión sino que lograría remitir a diferentes universos para una única persona, incluso en el estricto ámbito religioso.

LOS CORALES EN LA MAGIA AMATORIA DE UNA CURANDERA MULATA DE PUEBLA

En el Virreinato americano la historia de la gitana Generosa encuentra su contrapunto en la Puebla de los Ángeles, una de las urbes más importantes y manufactureras de Nueva

España. Allí tuvieron lugar un conjunto de episodios que motivaron la apertura de un expediente contra Margarita de Palacios, en el año de 1652.⁴⁷ Dicho documento ya fue estudiado por Celene García Ávila, en un interesante trabajo sobre amuletos y pócimas de amor.⁴⁸ Por este motivo aquí se tratarán sólo los aspectos compartidos entre las cuentas rojas de las magias amatorias española y novohispana.

Margarita de Palacios era una mestiza de 40 años que descendía de cristianos viejos y también totalmente comprometida con la fe cristiana.⁴⁹ A pesar de todo y de que entre sus bienes constaban piezas de algún valor, su matrimonio se había arreglado con un simple calero⁵⁰ de nombre Gaspar de Morales. Al contrario de Isabel, lo que la afligía eran los celos que sentía su esposo por ella, acudiendo a las pócimas de los indios herbolarios a quien compró unas raíces que después añadió al chocolate de Gaspar.⁵¹ Margarita negó luego esos hechos, afirmando que dichas raíces se destinaban a aliviar los problemas de hígado de su marido. En esa imagen se refleja cómo, para curar las enfermedades reconocidas por la medicina se usaron, también en América, los mismos ingredientes con que se prepararon diferentes pócimas mágicas.⁵² El herbolario era el mediador entre el médico y el paciente pero igualmente entre la hechicera, la curandera o la bruja con su cliente.

A esta mujer casada, que era también madre y abuela, la seguían asolando los impulsos amorosos, no pudiendo controlar la gran pasión que sentía por Andrés de la Cueva, su amante. Este fue el motivo que le llevó a acudir a una magia muy similar a la que usaría Isabel unas décadas más tarde y en la cual fueron protagonistas unas cuentas rojas. Al parecer, Margarita estuvo mucho tiempo enferma en su casa y durante ese período no tuvo contacto con el galán con quien mantenía «mala amistad». Gracias a las medicinas de la mulata María de Rivera, de oficio panadera y a quien conocía desde hace 25 años, logró mejorar.⁵³ Pero ese aislamiento le costó la fidelidad de su amante quien, según le confiesa María, la había cambiado por otra española, de nombre Elena Gil. Por lástima de su situación o simplemente por dinero⁵⁴, la panadera le ofreció unos remedios para que volviera y ella, «selosa como muger de que la hubiese dejado por otra, pero no para que volviese a su comunicacion por que hasta oy no a buelto, condesendio con lo que la aconsejava la dicha mulata».⁵⁵

⁴⁷ Proceso contra Margarita Palacios por hechicería, Puebla, 1652, Archivo General de la Nación, Ciudad de México (en adelante AGN), Inquisición, vol. 456, exp. 1, ff. 1-54.

⁴⁸ García Ávila 2009.

⁴⁹ Como era normal entre los encausados por el Santo Oficio, al confesar su historia ella afirmó estar bautizada, que iba a misa y comulgaba en los tiempos que mandaba la Santa Iglesia. Además tenía Bula de Santa Cruzada (AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, f. 18-19).

⁵⁰ Que se dedica a la producción de la cal.

⁵¹ Sodi Miranda y Aceves Romero 2000. Méndez 1998.

⁵² Esta práctica era muy común (Reyes 1996).

⁵³ La panadera, que en este caso hacía también trabajos como curandera, le proporcionó una medicina hecha a base de piedra bezar y agua de azahar: «la daría una poca de Piedra bezar para que desecha en agua de asahar y parte della se pusiese sobre el carason, y la demás la bebiese con que sudaria y sanaria de aquel achaque» (AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, f. 19r). Sobre las curanderas véase Roselló 2011. Sobre la magia entre los negros véase Pérez Munguía 1995: 211-222.

⁵⁴ Aunque parece que nunca existieron pagos en dinero.

⁵⁵ AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, f. 20.

⁴² Expresión usada en Piñel Sánchez 1998.

⁴³ En esta zona pervivieron modelos de cuentas de oro de influencia musulmana aplicadas en los collares y que se designan de bollagras y alconcles. Sus características principales son su forma redonda y tubular respectivamente, decoradas normalmente con motivos de círculos en relieve, a modo de filigrana.

⁴⁴ Martín Soto 2008: 213. Sarrión Mora 2006: 19.

⁴⁵ En la Maragatería era costumbre del novio regalar a la novia dos pares de pendientes, arracadas, brincos, calabacillas y las *coraladas* con relicarios (De Contreras 1950). El empleo de objetos de vidrio en este tipo de ocasiones se encuentra también en Salamanca, donde se conoce el uso de un tipo de sortija, elaborada en latón y plata, con un cristal. Ésta se conoce como sortija de boda o de vidriera y sólo se usa durante esta ocasión (Mateu Prats 1985: 15).

⁴⁶ Chartier 1998: 33-45, ibídem 1994: 10-13 e ibídem 1992: 53-56.

El remedio a que se refería no era más que una bolsita muy similar a la de Generosa. Para la confección de este amuleto sólo hizo falta un «corason de sera blanca, seda verde, tres o quatro corales y diez alfileres» que se los dio María a una amiga para que lo elaborara. De este modo sabemos que se requería la intervención de una especialista a fin de que los objetos tomaran algún tipo de poder, que éstos eran facilitados por la clienta, y que no bastaba con juntarlos para garantizar el fin deseado. Los elementos usados en esta magia son en todo parecidos a los que se emplearon en España para atraer el amor de un hombre, lo que en parte se justifica por la fuerte presencia española en Puebla. En realidad, no se han detectado muchos casos en que aparecieran estas bolsas, sino más bien otro tipo de envoltorios que contenían objetos algo diferentes, como colibrís disecados. Dicha ave que para los aztecas fue el símbolo del amor, siguió desempeñando un papel relevante en la magia del virreinato. En ocasiones se adornaron con perlas y corales conjugando, en un mismo artificio, elementos de tradición distinta.⁵⁶

Terminada la bolsita, Margarita debería ponerla entre las dos palmas de la mano y decir en la calle unas palabras que le explicó la mulata. Hecho esto, el amuleto se llevaría colgado en una manga del jubón, imagen que nos recuerda de inmediato los vestidos de la gitana española entre los cuales se escondía también la bolsa de tela. En todo caso, este ritual garantizaría la eficacia del talismán y sería suficiente para que Andrés de la Cueva volviese con ella y dejara a la otra.

Estas confidencias y transmisiones de objetos se hicieron con la mayor discreción, en el interior de los hogares de estas mujeres o en residencias ajenas, pero siempre en secreto y sin que nadie más se enterara, como sucedía en España. Por eso, cuando Margarita se encontraba de visita en casa de otro hombre y en compañía de su marido, la mulata la llama aparte para entregarle un envoltorio de papel que ella inmediatamente escondió en la manga. Sólo al día siguiente lo pudo observar mejor; se levantó temprano y se dirigió al corral de su casa, para comprobar que el corazón era «mayor que um rreal de a ocho, echo de sera blanca embuelto en seda verde», que ella misma había enviado, y que «tenia unos sinco seis corales pegados en el y dos alfileres clavados».⁵⁷

A lo largo del expediente vemos como las pócimas de amor eran cotidianas en la vida de esa mujer pero también de muchas otras en su entorno; que para esos problemas ellas buscaban el conocimiento de herbolarios tanto indios como mestizos y mulatos, muchas veces encubiertos detrás de otro oficio.⁵⁸ A pesar de que la cotidianidad estuviera pautaada por sentimientos y rituales mágicos, para esas señoras esas cosas nunca se convirtieron en meras frivolidades sino que eran cuestiones siempre merecedoras de un profundo respeto. En efecto, cuando Margarita vio finalmente el talismán sintió admiración y un gran miedo, «no fuese aquella cosa del diablo» o que «aquella mulata

hiciese alguna maldad», porque de lo que uno no conoce, nunca se puede estar seguro de su utilidad. Ese juego de desconfianzas, temores y respetos la hizo guardar todo en una caja y acudir a confesarse al convento del Carmen para dar cuenta de lo que le había sucedido. De camino, pasó por la casa de María, donde Isabel Montoya, otra mulata ya vieja y gorda, le dio unas hierbas para que se las echara en casa de Elena.⁵⁹

Pero ni las hierbas, ni los polvos que le proporcionó un bordador mestizo a quien se le conocían dotes de herbolario, ni tampoco el amuleto los usó con fines mágicos: según las declaraciones de Margarita, al día siguiente coció el corazón y lo hizo pedacitos, sin llegar nunca a proferir las palabras indicadas ni colgarlo de sus ropas.

La constante del amor y deseos prohibidos entre las mujeres novohispanas las hizo acudir a todo tipo de pociones, oraciones y rituales que se complementaban gracias a los saberes de personas de matriz cultural diversa.⁶⁰ Las cuentas rojas que se guardaron en bolsas de tela fueron tan sólo un ingrediente del remedio para sus males que nunca entraron en contradicción; más bien se llegaron a complementar. El caso más evidente es el empleo simultaneo de símbolos que sirven los mismos objetivos pero que tienen un origen diferente, como el uso del colibrí adornado de corales.

Para entender mejor esas experiencias amorosas en el ámbito americano y su conexión con el coral, es relevante detenerse en el tratado de supersticiones indígenas elaborado por Ruíz de Alarcón en 1629. En el capítulo III el autor dedica alguna atención a la magia amatoria, sobre todo a los males y enfermedades resultantes de amores ilícitos.⁶¹ Según él «entre las supersticiones gentílicas que han quedado entre los indios, no es la menos perjudicial» la de que estos sentimientos provocaran debilidades en el cuerpo físico; era con estas «patrañas» con las que se engañaba a la gente, convenciéndola de que los males que la medicina juzgaba incurables, se podrían solucionar practicando algunos actos sacrílegos. Lo que no entendía es que esas fragilidades corporales eran completamente ajenas⁶² a las europeas y por eso la medicina occidental no las curaría.

En Nueva España convergieron diferentes humanidades que cruzaban miradas, saludos, comidas y un innumerable conjunto de objetos. En ocasiones se llegaron a establecer relaciones más íntimas de amistad o de matrimonio, generando cruzamientos, más o menos directos y cercanos, que fueron prolíficos en transmisiones de muchas naturalezas, como por ejemplo las debilidades que atañen al cuerpo. A veces, los trastornos que eran propios de determinados cuerpos se propagaron a otros diferentes y las medicinas usadas para curarlos también surtieron

⁵⁶ Como el pajarito que llevaba Marcela, «la Tompiate» en las alforjas de las naguas en el año de 1740 (AGN, Inquisición, vol. 68, exp. 2, f. 113-117). Sobre este tema véanse también Quezada Ramírez 1984. Ibídem 1996.

⁵⁷ AGN, Inquisición, vol. 456, exp. 1, f. 20r.

⁵⁸ Martín Sánchez 2004. Alberro 1996.

⁵⁹ Este tipo de rituales hechos en las puertas de los amados o de los amantes de la persona querida fueron muy habituales en Nueva España (Flores y Masera 2011).

⁶⁰ Behar 1989. Sobre la relación entre las prácticas religiosas y los procesos de construcción de identidad en Nueva España consúltese Alberro 1999.

⁶¹ Ruíz de Alarcón 1953: 17-180.

⁶² Ajenas en la medida en que conceptos tales como cuerpo, enfermedad y ciencia se definían en moldes muy distintos para cada uno de los grupos que habitaron el virreinato, no coincidiendo en absoluto con los criterios oficiales.

efecto, posiblemente porque éstos eran ya distintos.⁶³ En otros casos, como sería el deseo de mantener o atraer a la persona amada, el mal sería transversal a todos esos grupos, pero su naturaleza no dejaba de ser distinta. Desconociendo la esencia del padecimiento, la mejor forma de combatirlo sería acudir a los diferentes especialistas, cubriendo el mayor campo posible. Éste habrá sido el motivo por el cual Margarita solicitó los servicios de personas ajenas a su «gente» aunque algunas de ellas eran parte de su entorno y vivían puerta con puerta.

Según continúa relatando Ruiz de Alarcón, existía la creencia entre los indios de que las costumbres de mal vivir, como adulterios o amancebamientos, podían afectar a sus consortes e incluso a ancianos y a bebés.⁶⁴ En este último caso los síntomas eran impresionantes ya que el niño solía «asombrarse y dar gritos como que viese alguna cosa espantoça» o despertarse «dando boçes y llorando como espantados», pudiendo incluso perder los sentidos y quedarse como muerto. A esto le llamaban *laçolmimiquilztlí*⁶⁵ y añade que en España se le conoce como «gota de coral». Se refería a aquellas dolencias de las que se protegían a los niños con ramitas y chupadores de coral e incluso con las cintas de dijes.

La perspectiva de este religioso sobre las enfermedades de amor indianas, parte precisamente de la realidad peninsular para analizar los fenómenos de hechicería que tuvieron lugar en Nueva España. Así, la asociación con el mundo ibérico fue sólo el cristal a través del cual observó ese contexto, pero sus asociaciones resultaron de la interpretación de lo que veía y podía percibir más que de una realidad sincrética como expone. El proceso de curación indio nada tenía que ver con el coral, sino que estaba asociado con otro tipo de rituales que incluían baños, sahumerios y oraciones. Las metáforas a las que se prestaba el rojo para los españoles, que nada tenían que ver con infidelidades, eran ininteligibles para los indios. Para ellos, sus enfermedades del amor eran de color pardo, un tono rojizo del castaño, pero también blanco y verde⁶⁶, por lo que para sanarlas habría que invocar al «diosesito de piedra preciosa» y a la gran madre con la falda de turquesas, aludiendo a la diosa *chalchiuhtlicue*.⁶⁷ Es cierto que, como el mal de ojo, esa enfermedad podría ser

provocada por la envidia ajena, pero su esencia y la forma de curarla no se pueden comparar.

Hasta cierto punto, el discurso oficial atribuyó a los indígenas las mismas características que en España se asociaban a las clases populares, como queda reflejado en esta visión. Esto se percibe también en la joyería representada en los cuadros de castas. Éstos nos proporcionan una visión muy interesante acerca de las construcciones simbólicas de la imagen social, ya que es difícil percibir hasta qué punto retratan realmente la realidad cotidiana. De acuerdo con algunas teorías, dichas pinturas se destinaban al mercado europeo y no tanto a adornar las paredes de las casas novohispanas. En ese sentido éstas respondieron a las expectativas que tenían sus compradores acerca del ambiente socio-cultural del virreinato.⁶⁸ Por otra parte, al cumplir el objetivo de ser vistas por «otros», las obras sirvieron también a los intereses y deseos de quienes se veían en ellas, entre quienes se encontraba el pintor. Así, las imágenes fueron el espejo a partir del cual los mexicanos se miraron y se enseñaron a través de su interpretación de lo que creían que los «otros» esperaban ver.

En la secuencia de lo expuesto, interesa destacar el contexto en el que se usaron y difundieron los modelos de joyas que estaban elaborados a base de cuentas rojas, problematizando sobre su significado como elemento de diferenciación social en el discurso oficial. De un modo general, las piezas aparecen en casi todos los cuadros y sus modelos son muy similares a los collares de Castilla que aludimos anteriormente. Con la progresiva integración de población europea en lo que es actualmente México, se difundieron también los modelos de joyería española y su componente mágico. Esas mujeres que llegaban desde la península seguirían manteniendo los tradicionales elementos de distinción. Sin embargo, en pleno siglo XVIII, las alhajas de coral cayeron en desuso entre las clases privilegiadas novohispanas. En el retrato era muy raro representar a una española con aderezos rojos y los inventarios de bienes de las clases altas confirman esta idea. Los pocos ejemplares de coral registrados son esencialmente amuletos contra el mal de ojo, como ramitas de cabuchón en plata y oro, chupadores o higas. Éstos conferirían una protección extra, particularmente útil para los niños, colocándose en la cintura.⁶⁹

Contrastando con este escenario, los cuerpos de la población más humilde aparecen adornados frecuentemente con collares rojos. En territorio novohispano las *coraladas* españolas conllevaron la formación de grandes sartas de cuentas rojas con las que se representaban los indios y negros. Éstas aparecen enrolladas alrededor del cuello o de la muñeca, incluyendo a veces monedas a modo de medalla.⁷⁰

⁶³ Al igual que los indígenas se planteaban múltiples esquemas interpretativos para los males emocionales, también los españoles lo hacían. Una de las explicaciones encontradas para muchas enfermedades físicas y mentales fue el efecto de los factores meteorológicos y la ingestión de productos de la tierra sobre los cuerpos europeos que, al estar expuestos a estos elementos se transformaban de manera decisiva, pudiendo adquirir la misma naturaleza que era propia de los cuerpos indígenas (Earle 2010).

⁶⁴ Y que en la península se interpretaban tan solo como desgracias y trabajos.

⁶⁵ Que significa, según el autor, la falta de sentido provocada por causas de amor y deseo.

⁶⁶ En una de las oraciones proferidas durante el proceso de cura se declara «Diosas nombradas asistidme, y vosotros enfermedades de amor parda, blanca y verde, aduertid que he uenido yo el sacerdote, el principe de encantos, verde y blanca terestridad, no os lebaneis contra mi» (Ruiz De Alarcón 1953: Tomo II, 17-180, nº 297).

⁶⁷ «Ea, venid acá los çinco solares, y vosotras diosas de amor quato y caxoch, asistidme; y traigamos aqui a nuestro diosesito de piedra preçiosa; ven tu tambien mi madre, la de la saya de piedras preçiosas, bañemos y purifiquemos aqui a nuestro encomendado, que por boso-tras diosas quato y caxoch tiene ser y vida» (Ruiz De Alarcón 1953: Tomo II, 17-180, nº 303).

⁶⁸ Katzew 2004. García Sáiz 1989.

⁶⁹ El bebé se considera especialmente frágil ante el mal de ojo y los malos aires («...») y por este miedo le ponen algunos amuletos o defensivos y algunos dices, ora sea creyendo tienen alguna virtud para evitar este daño, ora para divertir al que mira, porque no clava los ojos de hito al que mira» (De Covarrubias 1987: 128-129, publicado originalmente en 1611). Entre los zapotecos contemporáneos, se usa el coral o abalorios rojos para la protección de los niños. Los mismos consideran que el objeto absorbe la enfermedad y en ese proceso se vuelve más claro (Sayer 1985: 223). Véase también el cuadro de Andrés de Islas «de español y mestiza, castiza» del Museo de América de Madrid.

⁷⁰ En el Museo de las Culturas de Oaxaca existen algunos ejemplares de este tipo, clasificados como objetos del siglo XVIII-XIX.

Sin embargo, su representación iconográfica es difícil de determinar, puesto que la imprecisión del pincel impide distinguir un simple dije devocional de una moneda.⁷¹ Lo mismo sucede respecto del material con que estaban hechas esas cuentas, pero este factor no fue decisivo como elemento de diferenciación de clase sino más bien los modelos de las joyas.⁷² Esta idea se confirma por los resultados de los trabajos arqueológicos de época moderna en la Ciudad de México que demuestran que las damas más ricas de la Nueva España también usaron cuentas de vidrio, como sucedió entre las monjas del convento de la Encarnación.

A pesar de que en teoría los cuadros deberían representar a los diferentes grupos estereotipados con los elementos que les eran propios, en la práctica los encontramos caracterizados con elementos que inicialmente les serían muy ajenos. Ejemplo de eso es la obra de Miguel Cabrera en la que retrata a una india gentil con un tipo de pieza muy vulgar, pero cuyos detalles distintivos son higas, iconos claramente de origen español. Los objetos se interiorizarían más allá de los límites del grupo social que los introdujo en el ámbito americano, al menos desde el punto de vista simbólico. Es posible que estos se adoptaran y difundieran de tal modo que, en la época en que fueron pintados los cuadros, no existiera memoria de sus orígenes. Pero no podemos descartar la hipótesis de que el pintor tomara como propios de los indígenas los mismos valores de la religiosidad popular metropolitana, aunque, en realidad, ellos les concedieran un significado distinto.

De este modo regresamos de nuevo a la idea inicial de este trabajo, la de que esos signos se prestan a múltiples símbolos y metáforas dependiendo de la perspectiva con que uno los contempla: objetos que sirvieron de puente a través de los cuales uno pasaba de un sistema al otro sin entrar en contradicciones. En este ámbito nos parece muy sugestiva la idea defendida por Gow cuando estudia el cuerpo Yine.⁷³ Al encarar la indumentaria como una señal de alteridad, que no transforma el cuerpo del que viste el traje ajeno sino que sirve de vehículo para establecer contacto con ese otro, se plantea una cuestión fundamental. ¿Sería eso lo que estuvo en la base de las transferencias culturales observadas a través del uso de las cuentas rojas en España y en el Virreinato? Es posible que esas cuentas fueran el «puente» que en España permitió curar los cuerpos cristianos de los males paganos que lograron traspasar las barreras de la diferencia. Del mismo modo, en América siguieron ayudando a las españolas a protegerse ellas y a sus bebés de esos mismos males. Sea como fuese, se entiende que, en el caso estudiado, esos «puentes» no fueran algo ajeno al individuo sino que terminaron por ser parte de él y que no sirvieron tanto para «hablar» con el «otro» sino para hablar de sí, de su complejidad y sobre todo consigo mismo.

⁷¹ Esto sucede, por ejemplo, en los cuadros «de negro e india, sale lobo» y «de calpamulato e india, sale jíbaro» ambos de José Joaquín Magón y del Museo de América de Madrid.

⁷² Algunas familias hicieron un esfuerzo considerable por crear un patrimonio con base en este tipo de bienes y que claramente no queda reflejado en la pintura costumbrista. Esta acumulación de dinero estuvo relacionada con el deseo de ofrecer una buena dote a sus hijas, permitiendo aspirar a un buen casamiento y a la distinción social de su casa (Gonzalbo Arizpuru 2007).

⁷³ Gow 2007.

CONCLUSIONES

Este trabajo partió de un aspecto muy concreto, cuentas rojas, para hablar de otros temas más amplios que versan sobre el mundo conceptual de las personas que las usaron, tanto en España como en el virreinato. Sirviéndonos del escenario narrado en los expedientes de la Inquisición, esa institución que juzgó y trató de extirpar todo tipo de comportamientos heréticos, se ha podido entender como estos objetos desempeñaron un papel importante en las sensibilidades religiosas de unos universos física y socialmente muy lejanos.

Aunque a veces los elementos comunes y espacios compartidos entre la realidad peninsular y la americana nos inducen a pensar que trataron de lo mismo, que sirvieron para los mismos rituales y que desempeñaron la misma función en la protección o construcción de esos cuerpos sociales, bajo un análisis más atento, las cuentas se revelan profundamente diferentes porque también lo eran las personas que las emplearon. No sólo eran distintas las personas sino también muy complejas, conteniendo en sí mismas una diversidad de sistemas de creencias que obedecían a lógicas inconexas.

En este contexto, las cuentas rojas, como signo común a algunas de esas lógicas, permitieron establecer puentes invisibles entre ambos sistemas. Pero lejos de darles coherencia y crear algo completamente nuevo, su función fue esencialmente la de admitir una mayor flexibilidad para pasar de uno a otros sistemas. Dependiendo de las situaciones que se le planteaban, el individuo buscaba las soluciones a sus inquietudes dentro del tradicional sistema de ideas o recurría a universos conceptuales aprehendidos e interpretados de «otros». Se podría decir que los comportamientos de esas personas siguieron pautas de origen diverso y en las que confluyeron lógicas muy diferentes para dar la respuesta más eficiente a cada demanda. Esto es especialmente interesante cuando lo asociamos precisamente a la idea del objeto como agente y agenciado, cuyo valor está permanentemente en construcción. La polivalencia de la cultura material permite una gran elasticidad que es especialmente operativa en los contextos rituales. Sin dejar de ser una cosa, el objeto pudo servir y cumplir funciones muy desiguales en las sociedades con múltiples matrices culturales y para una única persona.⁷⁴

En parte eso es lo que plantea Marcy Norton en su análisis sobre el impacto del chocolate en Europa. Al cruzar el Atlántico estos productos se enfrentaron al prejuicio de las sociedades europeas relativamente a los indígenas pero, poco a poco, los gustos de los españoles se transformaron para saborear estos productos tal y como lo hacían esas culturas. Sin embargo la tesis que aquí se plantea va un poco más allá, defendiendo que la misma persona pudo tener todas esas experiencias de matriz cultural diferente a través de un único objeto. Además, la autora defiende que el gusto es una fuerza autónoma que afecta al discurso. Aunque esta teoría presente los mismos problemas de base que la de Gell respecto a los artefactos, estamos de acuerdo con sus conclusiones. Tal como el chocolate, los objetos que llegaban de otras zonas del planeta o eran usados por «otros» más cercanos expresaron las contradicciones de un

⁷⁴ Norton 2008.

modelo imperial que no pudo implementar plenamente su proyecto civilizador.

La capacidad de acudir a varias matrices culturales fue una característica importante de la sociedad novohispana pero no fue exclusiva del virreinato o de las relaciones de larga distancia, estando presente en el proceso discursivo que tiene lugar entre la gitana y Felicia. Por todo esto, hablar de «matriz cultural española en México» es ante todo hablar de una realidad muy heterogénea y plural que gana una nueva dimensión en este escenario.

BIBLIOGRAFÍA

- Alamillos Álvarez, R. 2013. «Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés». *Ab Initio* IV/ 7: 87-124.
- Alamillos Álvarez, R. 2015a. *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*. [tesis de doctorado]: 287-456. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Alamillos Álvarez, R. 2015b. «Magia e Inquisición en el siglo XVIII: prácticas y espacios». *Bulletin of Spanish Studies* 92: 811-829.
- Alarcón Román, C. 1987. *Catálogo de Amuletos del Museo del Pueblo Español*. Madrid: Ministerio de Cultura – Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- Alberro, S. 1996. *Inquisición y sociedad en México (1571- 1700)*. México: FCE.
- Alberro S. 1999. *El águila y la cruz. Los orígenes religiosos de la conciencia criolla*. México: El Colegio de México y FCE.
- Almeda Samarancha, E. 2005-2006. «Pasado y presente de las cárceles femeninas en España». *Sociológica: Revista de Pensamiento Social* 6: 75-106.
- Aranda Huete, A. 2000. «Aspectos tipológicos de la joyería femenina española durante el reinado de Felipe V». *Anales de Historia del Arte* 10: 215-246.
- Arbeteta Mira, L. 2000. «Fuentes decorativas de la platería y joyería españolas en la época de Carlos V», en F. A. Martín (ed.), *El arte de la plata y de las joyas en la España de Carlos V*: 21-40. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Argueta Prado, A.; Loiza, L. X. y Pérez, R. 1985. «Inquisición y medicina popular en el Obispado de Michoacán, siglos XVII y XVIII». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 6/23: 105-139.
- Bajtín, M. 1990. *La estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Behar, R. 1987. «Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico». *American Ethnologist* 14: 34-54.
- Behar, R. 1989. «Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México», en A. Lavrin (ed.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*: 197-229. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
- Berg, M. 2004. «In Pursuit of Luxury: Global History and British Consumer Goods in the Eighteenth Century». *Past and Present* 182/1: 85-142.
- Burke, P. 2010. *Hibridismo Cultural*. España: AKAL.
- Caro Baroja, J. 1945. *Catálogo de la Colección de Amuletos*. Madrid: Talleres de Tipografía AF.
- Caro Baroja, J. 1980. *Temas castizos*. Madrid: Istmo.
- Cavero, O. y Alonso, J. 2002. *Indumentaria y joyería tradicional de la Bañeza y su Comarca*. León: Instituto Leonés de la Cultura.
- Charlton, C. O. 1993. «Obsidian as Jewelry: Lapidary production in Aztec Otumba, México». *Ancient Mesoamerica* 4: 231-243.
- Chartier, R. 1992. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Chartier, R. 1993. «De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social». *Historia Social* 17: 93-107.
- Chartier, R. 1994. *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV-XVIII*. Barcelona: Gedisa.
- Chartier, R. 1998. *Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*. Valencia: Fundación Cañada Blanch.
- Chartier R. 1998. «Prácticas de sociabilidad: salones y espacio público en el siglo XVIII». *Studia Historica: Historia Moderna* 19: 67-83.
- Cirac Estopañán, S. 1942. *Los procesos de hechicería en Castilla la Nueva, Tribunales de Cuenca y Toledo*. Madrid: CSIC.
- Clark, G. 2010. *The Consumer Revolution: Turning Point in Human History, or Statistical Artifact?*. Davis: University of California.
- Curiel, G. 2012. «Lenguajes artísticos transcontinentales en objetos suntuarios de uso cotidiano: el caso de la Nueva España», en R. Dobado y A. Calderón (eds.), *Pinturas de los Reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*: 312-324. México: Fomento Cultural Banamex.
- Cortés, J. 1997. *Análisis semiótico del discurso: del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos.
- De Contreras, J. 1950. *Catálogo de la Colección de Collares*. Madrid: Talleres de Tipografía AF.
- De Covarrubias, S. 1987 [1611]. *Tesoro de la Lengua Castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla.
- De Hoyos Sancho, N. 1966. «Representación de León en el M.P.E.». *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales* 39-40: 163-177.
- De Morales, G. 1977. *De las virtudes y propiedades de las piedras preciosas*. Madrid: Editora Nacional.
- Du Arte Herrera, O. 2005. «Aproximación a una semiótica de la institución inquisitorial en Venezuela (siglos XVII y XVIII): Simulacro discursivo y control de las consciencias», comunicación en el VII Congreso Latinoamericano de Semiótica. Maracaibo (http://www.academia.edu/1222798/Aproximaci%C3%B3n_a_una_semi%C3%B3tica_de_la_instituci%C3%B3n_inquisitorial_en_Venezuela_siglos_XVII_y_XVIII_).
- Earle, R. Junio, 2010. «If You Eat Their Food... Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America». *American Historical Review* 115/3: 688-713.
- Ehrenreich, B. y English, D. 1981. *Brujas, comadronas y enfermeras: Historia de las sanadoras, dolencias y trastornos: política sexual de la enfermedad*. Barcelona: La Sal.
- Elliott, J. 2001. *En búsqueda de la historia atlántica*. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del cabildo de Gran Canaria.
- Flores, E y Masera, M. (eds.), 2011. *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Ritos, magia y otras «supersticiones», siglo XVII-XVIII*. Madrid: CSIC.
- Foucault, M. 1978. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- García Ávila, C. julio-diciembre 2009. «Amuletos, conjuros y pócimas de amor». *Contribuciones desde Coatepec* 17: 45-63.
- García Canclini, N. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. 2011. *La sociedad de relato. Antropología y estética de la inminencia*. México: Katz editores.
- García Martínez, S. 1976. «Otra minoría marginada», en *Actas del I Congreso de Historia del País Valenciano*: vol. III, 252-265. Valencia: Universidad de Valencia.
- García Sáiz, M. C. 1989. *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*. Milán: Olivetti.
- Gazzola, J. 2007. «La producción de cuentas en piedras verdes en los talleres lapidarios de La Ventilla, Teotihuacan». *Arqueología* 36: 52-70.
- Geertz, C. 1998. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gómez Alfaro, A. 1992. *El expediente general de gitanos*. Madrid: UCM.
- Gonzalbo Arizpuru, P. junio 2007. «Del decoro a la ostentación: los límites del lujo en la ciudad de México en el siglo XVIII». *Colonial Latin American Review* 16/1: 3-22.
- González-Hontoria, G. 2004. *Las artesanías de España. Zona Central Norte. Castilla y León, La Rioja y Aragón*: vol. IV. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gow, P. 2007. «La ropa como aculturación en la Amazonía peruana». *Amazonia Peruana* 15/30: 283-304.
- Gracia Boix, R. 2001. *Brujas y hechiceras de Andalucía*. Córdoba: Librería Vistalegre.
- Gruzinski, S. 2010. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. México: FCE.
- Herradón Figueroa, M. A. 2005. *La Alberca. Joyas*. Madrid: Ministerio de Cultura – Secretaría General Técnica.

- Hutton, R. 2004. «Anthropological and historical approaches to witchcraft: potencial for a new collaboration?». *Historical Journal* 47: 413-434.
- Katzew, I. 2004. *La pintura de castas. Representaciones espaciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner.
- Keith, T. 1997. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. EEUU: Oxford University Press.
- Kelly, I. 1992. *Trade beads and the conquest of Mexico*. Canada: Rolston-Bain.
- Lévi-Strauss, C. 1991. «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss (ed.), *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Malinowski, B. 1970. *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Barcelona: EDHASA.
- Martín Sánchez, R. Octubre 2004. «La magia amorosa en Colima del siglo XVIII: un camino para afrontar preocupaciones propias de habitar un cuerpo femenino». *Géneros* 34: 65-80.
- Martín Soto, R. 2008. *Magia y vida cotidiana. Andalucía siglos XVI-XVIII*. Sevilla: Renacimiento.
- Mateu Prats, M. L. 1984. *La joyería Ibicenca*. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics.
- Mateu Prats, M. L. 1985. *Joyería popular de Zamora*. Zamora: Fondos Etnológicos de la Caja de Ahorros de Zamora.
- McCants, A. 2007. «Exotic Goods, Popular Consumption, and the Standard of Living: Thinking about Globalization in the Early Modern World». *Journal of World History* 18/4: 433-462.
- Melgar Tísoc, E; Solís Ciriaco, R. y González Licón, E. 2010. «Producción y prestigio en concha y lapidaria de Monte Albán», en E. Melgar Tísoc; R. Solís Ciriaco y E. González Licón (eds.), *Producción de bienes de prestigio ornamentales y votivos de la América antigua*: 6-21. Miami: Syllaba Press.
- Méndez, M. A. 1998. «Una relación conflictiva: la Inquisición novohispana y el chocolate». *Caravelle* 71: 9-21.
- Moncó Rebollo, B. 2004. «Demonios y mujeres: Historia de una transgresión», en M. Tausiet Carlés y J. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*: 187-210. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Moreno Casado, J. 1969. «Los gitanos de España». *Crónica Nova* 4-5: 183-198.
- Morphy, H. 2009 «Art as a mode of action: some problems with Gell's Art and Agency». *Journal of Material Culture* 14: 5-27.
- Norton, M. 2008. *Sacred Gifts, Profane Pleasures: A History of Tobacco and Chocolate in the Atlantic Worlds*. Nueva York: Cornell University Press.
- Pérez Munguía, P. 1995. «Amor y poder: dos anhelos en la hechicería de esclavos», en V. G. Muro (ed.), *Estudios Michoacanos VI*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Piñel Sánchez, C. 1998. *La belleza que protege – joyería popular en el Occidente de Castilla y León*. España: Fondos etnográficos de Caja España.
- Porter, R. y Vigarello, G. 2005. «Cuerpo, salud y enfermedad», en G. Vigarello (ed.), *Historia del Cuerpo I. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*: 323-358. España: Taurus.
- Puerta, M. P. 2005. *Platería madrileña – Colecciones de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Quezada Ramírez, N. 1984. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: UNAM.
- Quezada Ramírez, N. 1996. *Sexualidad, amor y erotismos: México prehispánico y México colonial*. México: Plaza y Valdés.
- Reyes, J. C. 1996. «Del de amores y otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del s. XVIII». *Estudios de Historia Novohispana* 16: 83-99.
- Ribeiro, B. A. 2006. *Arte e Inquisição na Península Ibérica (A Arte, os Artistas e a Inquisição, [tesis de doctorado]*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Román, G. 2012. *La palabra mágica en la colonia. Estudio de conjuros, oraciones y ensalmos del Archivo General de la Nación, México. Siglos XVII, XVIII y XIX. Edición anotada*. México: UNAM.
- Roselló, E. 2011. «Cuerpo y curación. Espacios, solidaridades y conocimientos femeninos en torno a una curandera novohispana», en E. Roselló (ed.), *Presencias y Miradas del Cuerpo en la Nueva España*: 135-158. México: UNAM.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953. «Tratado de las supersticiones que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España [1629]», en F. del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*: Tomo II. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- Sánchez Ortega, M. H. 1984. «Hechizos y conjuros entre gitanos y los no-gitanos». *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 5: 83-135.
- Sánchez Ortega, M. H. 1988. *La Inquisición y los gitanos*. Madrid: Taurus.
- Sánchez Ortega, M. H. 1991. «La oleada anti-gitana». *Espacio, Tiempo y Forma* IV/4: 71-124.
- Sánchez Ortega, M. H. 2004. *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*. Madrid: UNED.
- Sarrión Mora, A. 2006. *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha.
- Sayer, C. 1985. *Mexican Costume*. Londres: British Museum Publication Ltd.
- Sodi Miranda, F. y Aceves Romero, D. 2000. «El uso y abuso del chocolate en Nueva España», en N. Quezada, M. Rodríguez y M. Suárez (ed.), *Inquisición Novohispana*: vol. 1, 313-322. México: UNAM.
- Tausiet Carlés, M. 1997. «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad». *Manuscrit* 15: 377-392.
- Tausiet Carlés, M. 2000. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000.
- Tausiet Carlés, M. 2007. *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- Thomas, K. 1989. «Historia y antropología». *Historia Social* 3: 68-72.
- Torrione, M. 1995. «El traje antiguo de los gitanos: alteridad y castigo (iconografía de los siglos XV-XVIII)». *Cuadernos Hispanoamericanos* 536: 19-42.
- Velázquez Castro, A. 2004. *Técnicas de manufactura de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan* [tesis de doctorado]. México: UNAM.
- Vries, J. 2003. «Luxury in the Dutch Golden Age in Theory and Practice», en M. Berg y E. Eger (eds.), *Luxury in the Eighteenth-Century: Debates, Desires, and Delectable Goods*: 45-53. New York: Palgrave MacMillan.
- Walker, T. 2005. *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition: The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Zavala, I. 1987. «La censura en la semiología del silencio siglos XVIII y XIX». *Diálogos hispánicos de Amsterdam* 5: 147-158.